

親鸞の「往生」考 「即得往生」の両義性

著者	華園 聰磨
雑誌名	論集
巻	44
発行年	2017-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00130352

親鸞の「往生」考

——「即得往生」の両義性——

華 園 聰 磨

キーワード 浄土教 親鸞 往生 成仏 念仏

一、はじめに

本誌第四一号に『歎異抄』第三条考」を發表したあと、「親鸞は（略）「往生」を臨終を期とする従来の理解から訣別して、「即得往生」として現世における生き方へと転換したのであった。これが「自然法爾」という独特の解脱観に導くことになるのである」（一九頁）の箇所について、天野宏英氏より親鸞は本当に臨終往生を否定したのか、という疑問が寄せられ、諸説を列挙されるとともに、併せて小谷信千代著『真宗の往生論 親鸞は「現世往生」を説いたか』（法蔵館）の一読を薦められた。改めて問題の重大さを知らされたのであるが、拙稿はもとより親鸞の往生観を主題とするものではなかったにせよ、先の記述があまりにも不用意であったという反省を回避するわけにはいかない。本誌を借りてここに示された疑問に対する解答を試みたい。ただしこれはあくまでも前稿の文脈における考察であり、それ以上に展開する意図はない。紹介された著作は、「死後、浄土に生まれることを信じない住職は、門徒の葬儀をどのように考えて勤めるのであろうか」という实际的且つ深刻な宗門の問題に答えることをもくろんでいる（「はじめに」）。その論議に容喙するつもりは全くないし、その資格も有しないが、ただその中心の問題が「即得往生」の理解に置かれている点は本論と共通するので、これに言及しないわけにはいかない。ここでは親鸞が用いたこの術語の両義性に着目して論じていきたい。

二、親鸞の仏教観

「現世をすぐべきやうは、念仏の申されんかたによりてすぐべし。念仏のさほりになりぬべからん事をばいとひすつべし。（略）ひじりて申されずば、在

家になりて申すべし」(『法然上人絵伝』, 岩波文庫, 第四十五, 二二六頁) という師法然の言葉をもらい受けて, 親鸞は念仏を「在家になりて申すべし」という方向を選び, 専修念仏に努めた。やがて承元の流罪による還俗を機縁として, 半僧半俗ないし僧俗兼帯の「沙弥」ではなく, 「僧にあらず俗にあらず (非僧非俗)」(四七一頁) という, あくまでも「仏子」を意識した相反否定的な自覚を抱き, 赦免後も「愚禿 (非僧) 釈 (非俗) 親鸞」と名乗り続けた。このことは自らに両義的且つ冒険的な生き方を課すとともに, 『教行信証』後序に見られるような, 僧俗双方に対する批判的主体性を確立させることにもなる。

もとより親鸞の浄土思想は法然の基本的な立場を踏襲するものであった。すなわち法然が, 「一心に専ら弥陀の名号を念じ」ることをもって, 「正定の業」と定め, その根拠を「かの仏の願に順ずるが故に」という点に求めた善導の『観経疏』に決定的な影響を受けて確立したものであった(同, 第六, 『選択本願念仏集』, 岩波文庫, 二七頁)。親鸞は師のこの教えを受け継ぎ, とくに「かの仏の願に順ずるが故に」の部分さらに精密且つ体系的に追究し, 独自の教義を打ち樹てた。その際に親鸞の前に立ちはだかった根本問題は, そもそも末法の世に果たして仏教は成立し得るのか, もし可能であるとすれば, どのように理解されるべき仏教でなければならないか, ということであった。「末法」の規定はすでに『選択本願念仏集』が, 『大集月藏經』の「我が末法の時の中の億々の衆生, 行を起し道を修せむに, いまだ一人として得る者あらじ」(同, 一〇頁)の文を引いて示していた。すなわち「教」によって「行」を実修しても「証」を得る者が全くいない, という絶望的な時代状況を意味していた。その理由は道綽の『安樂集』の「今の時, [聖道は] 証し難し。一には大聖を去れること遙遠なるによる。二つには理は深く解は微なるによる」と説明された。このような時代状況のもとで親鸞が『顕浄土真実教行証文類』という題名の著作を試みたのは, 末法の時代においても, 否, 末法の時代だからこそ, 仏教はその真価を発揮すべきであり, 「教行証」という, 中国で興り日本でも踏襲された教相判釈が可能であるべきだとの確信を抱いていたからであった。そこで親鸞が取り組んだのは「行」と「証」の根本的な見直しとその根拠づけであった。すなわち「念仏」と「往生」という概念の新しい解釈であった。さらに言えば, 「念仏」を単に末法の時代の人々にとってふさわしい「行」と見なすだけではなく, 仏教一般に通ずるものとしてこれに新しい根拠づけを施し, また「往生」を「解

脱・悟り」として仏教本来の「証果」に相当するように捉え直すことであった。しかもこの試みはあくまでも「仏の願に順ずる」という、法然が示した鉄則に沿うものでなければならなかった。こうして親鸞は「真実の教」を『無量寿経』と定め、この経を説いたことに釈迦出世の本懐を見るときともに、如来の本願を説くことをこの経の究極目標と見なし、そこに説かれた第十七願、すなわち親鸞の言う「諸仏称名の願」に基づいて「念仏」に「大行」という新たな意味を賦与した。また「往生」を第十一願、すなわち親鸞の言う「必至滅度の願」によって「正定聚の位に住する」とことと解釈して、これを仏教の最終証果とされてきた滅度、涅槃、無為法身、実相、法性、真如、一如に直結した。さらに「諸仏咨嗟」という仏行としての「行」と「住正定聚位」という「証」の間に衆生の「信」を差し挟むことによって両者を架橋し、さらに「真仏土」と「化身土」という浄土観を加えて浄土系仏教の教理体系を構築した。こうして親鸞の「真仮八願の法門」（山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』四八頁）とも称される仏教観が新たな展開を切り拓いていくことになるのである。

親鸞は『浄土和讃』の「大経讃」において「念仏成仏これ真宗」（五六九頁）と言い、その後これが現在の浄土真宗の特徴を示す語として受け継がれてきた（山辺・赤沼、三二九頁）。もちろんこの「真宗」は浄土真宗という仏教の一宗派のことではなく、仏教における真実の教えという意味である。別の和讃『高僧和讃』の「善導讃」には「念仏成仏自然なり」（五九二頁）という言葉もある。「成仏」は言うまでもなく仏教の究極目標である。念仏はそこへと導くものだということがこれらの言葉によって主張されているが、これは親鸞が自らの立場である「浄土真宗」を仏教の正統と見なした証拠と理解することができる。阿弥陀仏が念仏成仏を誓ったと釈迦は説いたそのことを、仏教の真実の教えだと信じるという論法である。日本の浄土教の歴史は極楽浄土への「往生」を願う仏教として歩んでいたが、親鸞はそれを「成仏」を目指す仏教として捉え直そうとした。「念仏成仏これ真宗」はそのことを意図して言い出されたものと解される。ただし周知のようにこの言葉は親鸞自身がはじめて使ったものではない。もとは中国唐代の法照が『五会法事讃』に採用した文句であり、親鸞は『教行信証』行巻（一七二頁、一八七頁）にもこれを引いている。

この著作の中に『正信念仏偈』（『正信偈』）として浄土真宗の根本聖典とされている箇所（行巻末）があり、そこに「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を

断ぜずして涅槃を得るなり」(二〇三頁)という言葉が見られる。これが曇鸞の「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」(『論註』, 証卷所引, 三一一頁)を受けたものであることは改めて言うまでもないが、ここにも「涅槃」および「成仏」に対する親鸞のこだわりを認めることができる。

もう一つ例を挙げると、親鸞八十五歳のときに真仏という門弟に宛てた書簡に、「信心よるこぶひとはもろもろの如來とひとし」(七五九頁)と書いている。これは『華嚴經』の「入法界品」に「信心歓喜者與諸如來等」とあるのを和文に言い換えたものであるが、これを親鸞は関東の門弟たちにしばしば書き送り、念仏をする人がすでに「仏」と等しい境涯にいることを強調した。このことから「念仏成仏これ真宗」という親鸞の信念を読み取ることができる。

その一方で親鸞は、これも門弟達に書き送った著作『一念多念証文』(『一念多念文意』とも言われる)の結びのところで、「浄土真宗のならひには、念仏往生と申すなり」(六九四頁)とも言っている。要するに「念仏往生これ真宗」ということであるが、そこで「成仏」と「往生」、そして両者の関係がそれぞれどのように理解されていたのか、が差し当たりの問題となる。このことを親鸞の思想全体から読み解くことを試みることにする。

『教行信証』は「ひそかにおもんみれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり」(一三一頁)という文に始る。この言葉は、言うまでもなく釈迦の根本教説である四法印の「一切皆苦」という諦観と八正道の「正見」に淵源する。この著作は仏教の原点への回帰を試みるものであり、仏菩薩を主体と考える大乘の立場に立つ親鸞は、阿弥陀仏が釈迦の根本教説を引き受け、菩薩行として衆生が実践し易いように取り計らうと考えて、そのことを経論を引いて論証する。その際親鸞に最も貴重な示唆を与えたのは、如來の「光明」を衆生の智慧に結びつける思想を創出した曇鸞であった。『涅槃經』の「光明は不羸劣(疲れず衰えることのないもの)になづく。不羸劣といふは、なづけて如來といふ。また光明はなづけて智慧とす」(真仏土卷所引, 三四三頁)の文に基づいて、曇鸞は世親(天親)の『浄土論』にある「如來の光明智慧相」の句を次のように解釈し、衆生の願いと結びつけた。すなわち「仏の光明はこれ智慧の相なり。この光明、十方世界を照らすに障礙あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除く」と解し、また「かの無礙光如來の名号は、よく衆生の一切の無明を破す、よく衆生の一切の志願を満てたまふ」(信卷所引,

二一五頁)と、「称名」が衆生の無明の闇を照らし出し、それによって衆生ははじめて無明を自覚するとともに、菩提心を発すという道理を確立した。門弟慶信に送った消息(十月二十九日付け)では、親鸞が「無礙光仏は光明なり、智慧なり(略)」(七六三頁)と書き、それに蓮位が親鸞の別に「しるし仰せられて候ふ文」として次の文を書き添えている。「如来とひとしといふは、煩惱成就の凡夫、仏の心光に照らされまゐらせて信心歡喜す。信心歡喜するがゆゑに正定聚の数に住す。信心といふは智なり。この智は、他力の光明に摂取せられまゐらせぬるゆゑにうところの智なり。仏の光明も智なり。かるがゆゑに、おなじといふなり」(七六五頁-七六六頁)。これによれば、信心が如来の光明に摂取された結果であるとし、それをもって信心決定の人が如来と等しい理由としている。因みにここには如来と衆生との「智慧」における本質連関が指摘されている。これにより「信心といふは智なり」という命題が、親鸞の「念仏成仏これ真宗」という主張の眼目であることが分かる。そしてこの「智」が「念仏」によって得られるというところから、「念仏」の意義の新たな考察が始められるのである。

三. 親鸞の念仏解釈

『教行信証』において親鸞は「念仏」を「大行」と捉え、それを次のように定義した。「大行とはすなはち無礙光如来の名を称するなり。この行はすなはちこれもろもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。ゆへに大行と名づく」(一四一頁)。さらに「この行は大悲の願より出でたり」と、その由来を阿弥陀仏の第十七願、すなわち「たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称せずは、正覺を取らじ」(行巻所引、一四一頁)に求め、この願を「諸仏称揚の願」、「諸仏称名の願」、「諸仏咨嗟の願」、「往相回向の願」、「選択称名の願」と名づけた(同)。親鸞はこの第十七願に依拠して「念仏」を、諸仏が阿弥陀仏の「威神功德不可思議なる」ことを称揚してその名を称えるもの、つまり「仏行」と見なし、阿弥陀仏がそれに善き教えを摂め、真理そのものの功德を添えて衆生のために選択し、回向してくれたものとして、仏の側にその由来と意義を移し換えた。こうして「念仏」は「これ凡聖自力の行にあらず、ゆゑに不回向の行と名づくるなり」(一八六頁)とされ、もっぱら「信」において受領され、「住

正定聚位」において称えられるものとなった。その結果として「念仏」は追善供養や滅罪の手段とは切り離されたのみならず、あらゆる差別や制限とは無関係に、即時に往生の因となる「極速円満」の「行」へと高められることになったのである。

親鸞は「証卷」の劈頭においてこのような「念仏」によって到達される「証」を「真実の証」と見なし、これを「無上涅槃の極果」と言い表すとともに、「これ必至滅度の願より出でたり」として、その由来を第十一願、「たとひわれ仏を得たらんに、国のうちの人天、定聚に住し、かならず滅度に至らずは、正覺を取らじ」(三〇三頁)に求めた。またこれを「証大涅槃の願」とも名づけ、この願に基づく凡夫の涅槃を次のように想定した。「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。かならず滅度に至るはすなはちこれ常樂なり。常樂はすなはちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなはちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなはちこれ無為法身なり。無為法身はすなはちこれ実相なり。実相はすなはちこれ法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。しかれば、弥陀如来は如より来生して報・応・化、種々の身を示現したまふなり」(三〇七頁)。ここに言われる「正定聚」とは「仏果を得ると定まった人たち」を意味し、煩惱にまみれ、罪の不浄に染まった凡夫が、阿弥陀仏が回向する「念仏」を獲得し、信樂すれば、即時に正定聚に加わり、その結果としてすでに「滅度」に至ることが必然的となるという。親鸞は「必至滅度」を常樂、寂靜、無上涅槃の境地と直結し、そこに至るものはすでに無為法身であり、実相であり、法性であり、真如であり、一如であるとして、念仏の獲得は仏教の究極目標に通じる直道であり、阿弥陀仏の根源そのものに帰一する道であると見なした。親鸞の往生觀はまさにこの一点に向かって収斂していくのである。そのために「正定聚」は「現生」における「証果」として捉え直されなければならなくなる。これについて第十一願に「定聚に住し、かならず滅度に至らずは」とある部分について、同じ經には「それ衆生ありて、かの国に生るれば、みなことごとく正定の聚に住す」(願成就の文、三〇八頁)とあり、阿弥陀仏の国土に往生した者がはじめて正定聚の位に住するとされているのに対して、親鸞は『無量寿如来会』(下)に「彼国衆生、若当生者、皆悉究竟無上菩提到涅槃処」(『真宗聖教全書一』二〇三頁)(かの国の衆生、もしまさに

生まれんもの、みなことごとく無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん)」(証卷訓、三〇八頁)とあることから、曇鸞の『浄土論註』の「莊嚴妙声功德成就」の釈義中の「若人但聞彼国土清浄安楽尅念願生亦得往生即入正定聚」(『真宗聖教全書一』、三二四頁)の箇所をも、「もし人ただかの国土の清浄安楽なるを聞きて、尅念して生ぜんと願すれば、また往生を得て、すなはち正定聚に入る」と訓まずに、「尅念して生ぜんと願するものと、また往生を得るものとは、すなはち正定聚に入る」と訓読して、「入正定聚者」を二種類に分け、阿弥陀仏の心行、すなわち願心を得て称名する時に即時に正定聚に住するに至るという新しい解釈を行っている(三〇九頁、脚注)。これにより「正定聚」は「現生正定聚」を意味し、「往生」もまた「現生往生」と解され得る可能性が生まれることになる。『三経往生文類』には「現生に正定聚の位に住して、かならず真実報土にいたる」(六二五頁)と言われている。

また「住正定聚位」は悟りを得ることが約束された人たちの境涯であるから、すでに仏果を得た諸仏と同等の境地にいることと解釈され、第十七願で言われた「諸仏称名」の念仏を、諸仏とともに称えることができる身分になったことも意味することになる。親鸞はこの境地あるいは身分を、すでに成仏することが定まり、兜率天で下生の時期を待っている弥勒菩薩と同じであるとして「弥勒便同」と言い表し、また先にも触れたように『華嚴経』の「信心歓喜者与諸如来等」を根拠にして「如来等同」という思想を、とくに晩年に至ってしばしば門弟に説くようになる。このような点から念仏の獲得が「住正定聚位」および「往生」の要になるのである。

「煩惱成就の凡夫」がその身のままで「正定聚に住する」ことができる、あるいは煩惱を断たずして涅槃を得ることができる(『正信偈』)という教義は親鸞の中心思想であるが、前述のようにこれは曇鸞の「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」を受けたものである。親鸞は末法の時代の人間だけではなく、そもそも人間そのものが「凡夫」であるというより踏み込んだ人間観に立って、この問題の弁証を試みる。そのために設けられたのが教・行・証に加えられた「信」の考察であり、「正定聚の機」を論ずることが主題とされている。「正定聚の機」というのは「念仏の獲得」を果たし得た人であり、阿弥陀仏の回向を「信樂」することができた人であるが、親鸞はそのことは「如来選択の願心」からはじめて起こることだと見る。その願とは第十八願、すなわち「たとひわれ仏を得

たらんに、十方の衆生、心を至し信樂してわが国にむまれん生れんと欲ひて、乃至十念せん。もし生れざれば、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法を除く」(信巻所引、二一二頁)であるが、親鸞はこの願を如來の「大信」あるいは「大信心」を表したものと領解して、法然に従って「念仏往生の願」と名づけ、さらにその意義内実を勘案して「選択本願の願」、「本願三心の願」、「往相信心の願」と称呼するとともに(二一一頁)、經論を拠所にしてそれぞれの意義内実を逐次論釈していく。その根本をなすのは「至心」の意義の解釈で、第十八願が成就されたことを述べた經の部分に「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願生彼国、即得往生、住不退転」(『真宗聖教全書』一、三經七祖部、二四頁)とある中の「至心廻向」の箇所を、衆生が「至心に廻(回)向して」と訓まずに、如來の願心を表す語と受け止めて、如來が「至心に回向せしめたまへり」(注)と訓み替えたことである。これに基づいて「信樂」、「念仏」、「選択」、「三心」、「往相」という語もすべて同じように如來の願心の表現として意味転換されることになる。

(注) 坂東本および高田派に伝わる写本では「せしめたまへり」という親鸞の訓読を伝えている。「信巻」の「讃阿弥陀仏偈」(曇鸞)からの引用文「諸聞阿弥陀徳号信心歡喜慶所聞 乃暨一念至心者 廻向願生皆得往」(『真宗聖教全書』一、337頁)では、「あらゆるもの、阿弥陀の徳号を聞きて、信心歡喜して聞くところを慶ばんこと、いまし一念に暨ぶまでせん。至心のひと回向したまへり。生ぜんと願ずればみな往く」(二一五頁)と訓んでいる。また「欲生」釈のところでは、先に「回向せしめたまへり」と訓んだ箇所を「回向したまへり」と訓んでいる(二四一頁)。なお万延二年の延書本では「したまへり」という訓読が施されており、岩波文庫本はこれを底本にしている。石田瑞磨は『教行信証上』で「同義と解される」としている(同書、補注、二四頁)。如來と衆生における「回向」の能所を訓み分けたと解すれば、両者の間の本質連関を示唆したとも受け取れよう。

ついでに言えば、「至心回向」について親鸞の曾孫覚如が次のように解釈していることは一考に値する。すなわち「至心廻向の四字は成上起下とならふなり。成上といふはかみの信心歡喜を引起すこと、法藏因中の至心より生ず。起下といふはしもの住不退転の前途を達すること、また至心に廻向したまへる如來大悲の无缘の慈悲より成ぜらるゝものなり」(『願願鈔』、『真宗聖教全書三、歴代部』、四七頁)。信心歡喜を法藏菩薩の至心發願に起因するとし、「欲生彼国」を正覺を取って報土の

主となった阿弥陀仏の欲生心に帰せしめ、「住不退転」まで如来の回向に包摂している。「本願酬報」の脈絡を明確にしたものと解される。

このような意味転換は、因なくして果なしという道理から、浄因なくして浄果なしという道理を導き、念仏の「行」も「信」もともに「浄因」であるためには「阿弥陀如来の清浄願心の回向成就」によらなければならず、「住正定聚位」という浄果はもっぱらこの浄因によるほかはない、という論法に基づいている。「無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繋縛せられて、清浄の信樂なし、法爾として真実の信樂なし」(信巻、「信樂」釈、二三五頁)というのが親鸞が見る「凡夫」の実態あるいは正体であり、ここから生じるいかなる善も結局は「雑毒雑修の善」であり、「虚仮雑毒の善」に他ならず、これをもって「無量光明土に生ぜん」とすることは不可能であるとされる。これに対して如来の利他行は「一念一刹那」も「疑蓋」が雑じることなく、また無量光明土に生まれようとする心は如来の大悲心を因とするものであるから、必ず往生報土の正定の因となる(同)、というのが、親鸞における念仏往生の因果論である。

それではこのようにももとは「清浄の信樂」も「真実の信樂」も持ち合わせていない凡夫が、いかにして阿弥陀仏の名号を聞いて、信心歓喜し、少なくとも一念を唱え、仏の国土に生れたいという信樂の心を起こすに至るのか。それは如来の「信」もしくは「大信心」に対応する衆生の「信」あるいは「信心」による、と見るのが親鸞の答えであり、親鸞はこれを善導が説いた「二種深信」によって裏づける。「二種深信」は、『観無量寿経』が西方極樂浄土に往生する最上の位である上品上生の者が具えるべき心として説いた至誠心・深心・回向發願心のうちの「深心」を、善導が「信」のあり方として独特に解釈したものである。善導は「深心」を「深信の心」と受け取り、これを二種に区分し、それぞれに次のような内容を与えた。すなわち「一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑なく慮りなく、かの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず」(信巻所引、二一八頁)。前者は「機の深信」、後者は「法の深信」と古来言い慣わされてきたものであるが、衆生の「信」、つまり凡夫としての自覚が如来の願に対する「信」を開発するという「信」の構造を表していると

理解することができる。凡夫が如来の願に向き合うことができるのは、勇気をもって自己に向き合うことによるのである。『歎異抄』（後序）が伝えるところによれば、親鸞はつねづね「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」（八五三頁）と言っていたという。「業をもちける身」であることに向き合うことによって、「五劫思惟の願」を「案ずる」ことができるのである。『歎異抄』はこの言葉を、善導の「機の深信」に「すこしもたがはせおはしまさず」と記し、親鸞が二種深信を「信」あるいは「信心」の根本に据えていたこと、また「深信」と「本願」との本質連関を重視していたことを証言している。

またこの本質連関は先に見た「大行」としての念仏とも相応している。すなわち「名号」として衆生に自らの名を与える如来の「願心」とそれを聞いて信心歓喜し、乃至一念する衆生の「念仏」とは、「信楽」という名辞で表される本質連関をなしている。「それ真実信楽を案ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時尅の極速を顕し、廣大難思の慶心を彰す」（二五〇頁）という文は、如来の真実信楽が発起して、衆生の信楽の念仏が起こる両者の「信楽開発」の同時性ならびに即時性を示しているが、「願成就」のこの「一念」の内実を親鸞はさらに敷衍して次のような本質連関のもとに捉えている。「願成就の「一念」はすなはちこれ専心なり。専心はすなはちこれ深心なり。深心はすなはちこれ深信なり。深信はすなはちこれ堅固深信なり。堅固深信はすなはちこれ決定心なり。決定心はすなはちこれ無上々心なり。無上々心はすなはちこれ真心なり。真心はすなはちこれ相続心なり。相続心はすなはちこれ淳心なり。淳心はすなはちこれ憶念なり。憶念はすなはちこれ真実の一心なり。真実の一心はすなはちこれ大慶喜心なり。大慶喜心はすなはちこれ真実信心なり。真実信心はすなはちこれ金剛心なり。金剛心はすなはちこれ願作仏心なり。願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心はすなはちこれ衆生を攝取して安楽浄土に生ぜしむる心なり。この心すなはちこれ大菩提心なり。この心すなはちこれ大慈悲なり。この心すなはちこれ無量大光明懃によりて生ずるがゆゑに（略）」（二五二頁）。要するに、自らの念仏に専念し、深め、堅固にし、相続し、淳乎にし、憶念し、慶喜し、金剛にすれば、それが成仏を目指し、衆生を救済し、往生へと導く菩提心となり、大慈悲心となり、如来の願心と相応する

ものになる、しかもこれは全て「無量大光明慧」によって生ぜしめられたもの
だということである。因みにかつて法然の『選択本願念仏集』においては「菩
提心」が無視されているという批判が、特に南都仏教から出された（『興福寺奏
状』）。「願成就の一念」についての親鸞のこの解釈はその批判に対する反論だ
とされてきた。

ついでに言えば、自利利他覚行円満という大乘菩薩道に関しても、親鸞は曇
鸞がその端緒を開いた「往相」および「還相」の二種の回向をやはりこのよう
な本質連関のもとで捉えている。すなわち親鸞は曇鸞の規定を次のように読み
替えている。「回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相
とは、おのれが功德をもつて、一切衆生に回施して、作願してともに阿弥陀如
来の安楽浄土に往生せしめたまへるなり」（行巻所引、一五九頁）、「還相とは、
かの土に生じをはりて、奢摩他（止）・毘婆舍那（観）・方便力成就することを
得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、ともに仏道に向かへしむ
るなり」（証巻所引、三一三頁）。もともととは衆生の側で行ぜられるべきこの回向
を親鸞は阿弥陀仏の側のものに転換する。すなわち「それ真宗の教行信証を案
ずれば、如来の大悲回向の利益なり。ゆゑに、もしは因もしは果、一事として
阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまへるところにあらざることあることな
し。因浄なるがゆゑに果もまた浄なり」（三一二頁）と言い、また「もしは行、
もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまふところにあら
ざることあることなし」（二二九頁）とも言う。この転換の結果として、往相回
向は「往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行とはすなはち無礙光
如来の名を称するなり。（略）この行は大悲の願より出でたり。（略）」（一四一頁）
と規定された。また還相回向は「還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化
地の益なり。すなはちこれ必至補処の願より出でたり。また一生補処の願と名
づく。また還相回向の願と名づく」（三一三頁）と規定された。因みに「一生補
処の願」と言われているのは、四十八願中の第二十二願、「たとひわれ仏を得
たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生して、究竟してかなら
ず一生補処に至らん（略）」（親鸞訓、三一六頁）を指すが、この願には、菩薩が
引き続き衆生済度の誓いを立てて、諸仏の国で修行し、諸々の如来を供養し、
無量の衆生を無上正眞の道に安住させようと努める場合には、その限りではな
いという除外規定が付けられている。

これを衆生の側の二種回向と本質的に連関させれば、次のような構図でそれを表すことができるであろう。如来は本願を携えて衆生の世界へと向かい、衆生がその名を聞いて信心歓喜し、一念する（信心決定）に至り、自らの国土に生れたいと願うことをもって往相回向を成就し、また衆生が正定聚の位に入り、「自信教人信」の菩薩行を決意することを見届けることをもって還相回向を成就する。他方において衆生はこのような如来の淨因による淨果として信心を獲得し、正定聚の数に入ったという自覚と歓喜のもとに念仏を唱えることをもって、自らの往相回向を成就し、また念仏を他に勧めることによって菩薩の利他行を実践し、自らの還相回向を成就する。なお「自信教人信」とは、善導の『往生礼讃』の文言で、親鸞の妻恵信が娘の覚信に送った消息によれば、越後から新天地の関東へと向かう途上にあった親鸞は、これを「みづから信じ、人に教へて信ぜしむること、まことの仏恩を報ひたてまつるもの」と領解していたという（八一六頁）。このように如来と衆生との間の本質連関を確認し、それを体系的に論証することによって、親鸞は他力浄土門が仏教の正道を厳密且つ忠実に踏襲していることを弁証したのである。

四．親鸞の往生観

親鸞が自らの往生観を語ったことを示す材料の一つは、周知のように「化身土巻」のいわゆる「三願転入」を述べた箇所であり、次のように書かれている。すなわち「久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるにいまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す」（四一三頁）。親鸞の信心の具体的な歷程からこれを解釈すれば、最終的に安心を得たのは「難思議往生」によってであり、それ以前は法然のもとで「難思往生」を志していた。また恵信の消息によれば、親鸞は法然のもとに赴く前は、比叡山で「堂僧」を勤めていたということなので（八一四頁）、「双樹林下の往生」は天台僧として修行していた頃の諸行往生の立場を指すと見なすこともできる。

もう一つの材料は、この三種の往生をさらに教理体系の観点から経論を引いて詳説した『浄土三経往生文類』であり、「大経往生」、「観経往生」および「弥陀経往生」という呼び方でも言い表されている。「大経往生」が「難思議往生」

に当たり、「如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力と申すなり。これすなはち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚の位に住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆゑに大経往生と申す。また難思議往生と申すなり」(六二五頁)と説明されている。「観経往生」すなわち「双樹林下の往生」とは「修諸功德の願[第十九願]により、至心発願のちかひにいりて、万善諸行の自善を回向して浄土を欣慕せしむるなり。しかれば、『無量寿仏観経』には、定善・散善・三福九品の諸善、あるいは自力の称名念仏を説きて、九品往生をすすめたまへり。これは他力の中の自力を宗致としたまへり。(略)これみな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生と申すなり」(六三〇-六三一頁)と説かれている。そして「弥陀経往生」、すなわち「難思議往生」とは「植諸徳本の誓願[第二十願]によりて不果遂者の真門にいり、善本徳本の名号を選びて万善諸行の少善をさしおく。しかりといへども、定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず。如来の尊号をおのれの善根として、みづから浄土に回向して果遂のちかひをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願を疑ふ。その罪ふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあひだ、自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来は説きたまへり。しかれども、如来の尊号を称念するゆゑに、胎宮にとどまる。徳号によるがゆゑに難思議往生と申すなり」(六三五頁)と規定されている。周知のように親鸞はこれら三種の往生を「顕彰隠密」の論理によって「難思議往生」へと統合しようと試みた(化身土巻、三八三頁および三九七頁)。

親鸞は「難思議往生」をもって「真実報土」への往生と自得した。「現生に正定聚の位に住して、かならず真実報土に至る」と言われるこの往生について、親鸞は関東の門弟達に書き与えた『一念多念証文』や『唯信鈔文意』などを通じてその真意を伝えようと努力した。前者では『無量寿経』の第十一願の「定聚」および「必至滅度」に言及した箇所において、「[すなはち往生す]とのたまへるは、正定聚の位に定まるを「不退転に住す」とはのたまへるなり。この位に定まりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆゑに、「等正覚を成る」とも説き(略)」(六八〇頁)と説明された。また第十八願の成就に関する文、すなわち「諸有衆生、聞其名号、信心歓喜、乃至一念、至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転」のうちの「即得往生」について次のように解

釈された。「即」はすなはちといふ、ときをへず、日をもへだてぬなり。また「即」はつくといふ、その位に定まりつくといふことばなり。「得」はうべきことをえたりといふ。眞實信心をうれば、すなはち無礙光仏の御こころのうちに摂取して捨てたまはざるなり。(略)をさめとりたまふとき、すなはち、とき・日をもへだてず、正定聚(左訓:往生すべき身とさだまるなり)の位につき定まるを「往生を得」とはのたまへるなり(六七八-六七九頁)。さらに善導の『法事讃』の「念即生」を解説した箇所では、この左訓を補足する形で、「即」はつくといふ。つくといふは、位にかならずのほるべき身といふなり。世俗のならひにも、国の王の位にのほるをば即位といふ。位といふはくらひといふ。これを東宮の位にゐるひとはかならず王の位につくがごとく、正定聚の位につくは東宮の位のごとし。(略)これすなはち無上涅槃にいたるを申すなり。信心のひとは正定聚にいたりて、かならず滅度にいたると誓ひたまへるなり(六九二-六九三頁)とも述べられている。また『唯信鈔文意』では「即得往生」は、信心をうればすなはち往生すといふ。すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ。不退転に住するといふはすなはち正定聚の位に定まるとのたまふ御のりなり。これを「即得往生」とは申すなり。「即」はすなはちといふ。すなはちといふは、ときをへず、日をへだてぬをいふなり(七〇三頁)と同様の趣旨が示されている。

ここから信心獲得と同時に「往生すべき身」に定まるという見方(「同時即」と、命終の時に仏の来迎にあずかり、命終後に往生するという見方(「異時即」)の二つの見方が出てくるという(岩波文庫『浄土三部経上』、三四三頁の解説)。前者は「現生正定聚」と言われ、浄土真宗の見方であり、後者は浄土宗の見方とされている(同)。「即得往生」を現生正定聚の見方から理解するか、臨終往生のそれに立って理解するかは、浄土真宗でも古くして新しい重大な問題である(小谷信千代『真宗の往生論』第二章、信楽峻雄、『親鸞の真宗か蓮如の真宗か』、二一-二頁以下)。この場合に注意したいのは「即得往生」という語がどのような立場から見られているか、によって意味の違いが生ずるということである。願文の中の「即得往生」の語は如来の側から言われたものであり、言わば如来の約束である。そこから見れば、「即」は「即時」を意味し、親鸞はそれを「ときをへず、日をもへだてぬ」と理解した。因みに『歎異抄』第一条が伝える親鸞の言葉、「弥陀の誓願不思議にたすけられまゐらせて、往生をばとぐるなり

と信じて念仏申さんとおもひたつところのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり」(八三一頁)も、如来の側での働きを言い表しており、この「すなはち」もまた「即時」を意味する。如来の立場からすれば、往生は摂取であり、それは仏国土にすでに仏として摂取することではなければならない。如来の働きにおいては因は即時に果を生むのである。因みに『教行信証』信巻末において、善導の「横超断四流」(『観経疏』玄義分)の「横超」について親鸞は次のように説明している。「大願清浄の報土には品位位階をいはず、一念須臾のあひだに、すみやかに疾く無上正真道を超証す。ゆゑに横超といふなり」(二五四頁)。

これに対して「即」を「つく(就く)」と受け取るのは衆生の側である。そこから見れば、「往生」はやがて就くべき位となり、「予定」のこととなる。同じことは「かならず滅度に至る」(必至滅度)という語の「必至」についても言える。如来の側からは「必」は必然の事態であるが、衆生の側からはあくまでもまだ至っていない可能的必然の事態である。この立場に立てば「成仏」も「滅度」も時を経て、日を隔て、煩惱の消滅を俟ってはじめて可能にならざるを得ない。「念仏の衆生は横超の金剛心を弱むるがゆゑに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」(二六四頁)とはそのことを指したものである。

如来の側の見方と衆生の側のそれとは二律背反であり、親鸞の生涯はこれとの格闘の連続であったと察知される。周知の「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし」(二六六頁)という厳しい自己批判もそうであり、これは如来の摂取を喜びつつも、非俗(住正定聚位者)であることに徹し得ない非僧(愚禿)の立場からの苦悩を言い表したものである。また最晩年の「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」(『愚禿悲歎述懐』、六一七頁)は、非俗(住正定聚位者)の立場からの非僧(煩惱具足者)の、如来との絶望的な隔たりを嘆いたものである。住正定聚位者は如来の即得往生の約束と自らの煩惱具足の現実との亀裂を傷み、恥じていかなければならないのである。

しかし親鸞はあくまでもその葛藤の克服を諦めはしない。正嘉元年十月十日付の性信宛の消息は、ひたすら如来の側に向かおうとする親鸞の姿勢を窺わせている。「浄土の真実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、

心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしと申すこともあるべしと知らせたまへ」(七五八頁)。その信念を斟酌すれば、如来より与えられた名号を聞いて、それを心から信じることができた念仏者が念仏を唱えるとき、その人はすでに仏の国土に攝取されて、他の諸仏とともに「仏仏相念」(『無量寿経』)の世界に帰入し、阿弥陀仏を称賛し(第十七願)、そこに究極の安養を見出している(第十八願の成就文)ということであろう。これを裏づけるために善導の『般舟讃』の「厭へばすなはち娑婆を永く隔つ、欣へばすなはち浄土につねに居せり」の文を、親鸞は「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」と要約して言い直し、「居す」といふは、浄土に、信心のひとのころつねにゐたりといふころなり」(七五九頁)という言葉をつけ加えている。これに絡めて言えば、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(八五三頁)という『歎異抄』の記事は、親鸞の直接の如来体験とでも言うべきものを示唆していると思われる。「その名号を聞きて信心歓喜せんこと(聞其名号、信心歓喜)」という経文の「聞」を、親鸞はおそらく阿弥陀仏の肉声を聞くがごとくに聞くことと受け取ったのではなからうか。「聞」の意味については『一念多念証文』に、「きくといふは、本願をききて疑ふころなきを「聞」といふなり。またきくといふは、信心をあらはす御のりなり」(六七八頁)とあり、「疑ふころのなき」受け止め方を意味し、「信心」を表しているという。また『教行信証』(真仏土)に『大阿弥陀経』から「それ人民、善男子・善女人ありて阿弥陀仏の声を聞きて」の文を引く際に、「声」に「みな」という訓を付けており(三四一―三四二頁)、名号をあたかも「聞く」がごとくに受け取ることを経典によって裏づけようとしているとも解される(注)。因みに覚如は、「その名号をきくといふは、善知識に開悟せらるゝ時分なり」(『願願鈔』『真宗聖教全書』三、四七頁)と領解している。もとより覚如は善知識一般を念頭に置いているのであろうが、かりにこれを借りて親鸞在世の環境において最も信頼に足る善知識と言え、法然以外には見当たらない。「阿弥陀如来化してこそ本師源空としめしけれ」(『高僧和讃』源空讃、五九八頁)と詠われたところからすれば、親鸞にとって法然の警咳に接することは、そのまま阿弥陀如来の声を聞くことであったであろう。あるいはまた「婦命」は本願招喚の勅命なり」(一七〇頁)と親鸞が言うときにも、如来の直接の呼びかけとして受け取ったのではなからうか。経典の文字という媒体を越えて、親鸞と阿弥陀仏とが「相

念」していると見なしたい。

(注) この点については信楽峻雄、前掲書の「赤光の章 どうしたら阿弥陀仏に出遭えるか」に教示を得た。

親鸞が説く「浄土」には二種類のものがある。一つは法蔵菩薩が誓願によって建立した仏国土、すなわち阿弥陀仏の「真実報土」と、阿弥陀仏が自力往生を心がける者に対して示し与えた「方便化土」である。もとより本来の浄土は真実報土であり、親鸞はそれを『教行信証』の「真仏土」巻において明らかにした。「つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち、大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います。すなはち光明・寿命の願これなり」(三三七頁)。この願は第十二願、すなわち「たとひわれ仏を得たらんに、光明よく限量ありて、下百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ」および第十三願、すなわち「たとひわれ仏を得たらんに、寿命よく限量ありて、下百千億那由他の劫に至らば、正覚を取らじ」(いずれも真仏土巻所引、三三七頁)である。この「真仏土」あるいは「無量光明土」は仏国土であるから、衆生の娑婆世界とは別の世界である。この如来の「光明」を衆生の智慧に結びつける思想を創出したのは、先述のように曇鸞であった。これに関連づけて見ると、『正信偈』の善導章の「光明・名号因縁を顕す(光明名号顕因縁)」に関する覚如の理解が参考になる。すなわち『執持鈔』は次のように述べている。「弥陀如来四十八願のなかに第十二の願は、「わがひかりきはなからん」と誓ひたまへり。これすなはち念仏の衆生を摂取のためなり。かの願すでに成就して、あまねく無礙のひかりをもつて十方微塵世界を照らしたまひて、衆生の煩惱悪業を長時に照らしまします。さればこのひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏闇うすくなりて宿善のたねきざすとき、まさしく報土に生るべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなり。しかれば、名号執持すること、さらに自力にあらず、ひとへに光明にもよほさるるによりてなり。これによりて、光明の縁にきざされて名号の因をうといふなり」(八六三頁)。覚如によれば無礙光如来の光明に照らされてはじめて、衆生は自らの無明の闇を自覚し、つまり「機の深信」に目覚め、「法の深信」へと向きを変え、名号を聞くことができるようになるという。因みに蓮如も『正信偈大意』でこれを採用している(一〇三五頁)(注)。

(注) ここではもっぱら如来の側からの機縁が説かれているが、無明に起因する苦悩や行き詰まりあるいは絶望などの危機的状況を乗り切ろうとする衆生の宗教的欲求からのそれへの接続も考慮されなければならない。いわゆる「機の深信」を人間学の視点から機会を改めて考察したい。

このように見てくると、信心決定はすでに如来の光明のうちに攝取されていることによるのであるから、その念仏の行者はすでに無量光明土に往生していることになるであろう。親鸞は「無量光明土」の特徴を、天親の『浄土論』を引いて、「究竟して虚空のごとし、広大にして辺際なし」(三七二頁)と記している。従ってこの仏国土は方角や位置あるいは娑婆世界からの距離などのいかなる空間的限定をも持たず、いわゆる指方立相とは無縁である。言い換えれば、無礙光如来の光明が届く範囲がその仏国土の現実的存在の場であり、これはひとえにその光明に照らされていると自得した人の在処と重なっている。信心を得た人のみが感得し、体験し得る「世界」であり、そこが「浄土」である。「親鸞一人がためなりけり」と言い得たその境涯のもとで阿弥陀仏と親鸞が「相念」している、その「ところ」である。このような感得ないし体験を記したものとして、親鸞は恵心僧都源信の次の表白を『往生要集』(大文第四 正修念仏)から引いている。「われまたかの摂取のなかにあれども、煩惱まなこをさえてみたまつらずといへども、大悲ものうきことなくして、つねにわれをてらしたまえり」(『正信偈』二〇七頁および二二九頁)。源信の浄土教は観想(色相観)の立場であるが、肉眼には白毫しか見えない如来の光明がつねに自らを照らし続けている、と源信が「信心歓喜」を表明したことに親鸞は強い共感を覚えたようである。

親鸞が「不断煩惱得涅槃」(『正信偈』)と言うとき、このような源信の実体験を念頭に置いていたと想像されるが、これは煩惱に遮られる肉眼と、それにもかかわらず如来の光明を感じ取る「心」あるいは心眼との二元的な対立・相克の体験と受け取られるものであった。親鸞が同様の体験を自らの理解として門弟に書き送ったのが、先にも引いた弥勒使同あるいは如来等同のことをしたためた性信宛の消息であり、そこには「浄土の真実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしと申すこともあるべし」と綴られている。煩惱に遮られた眼には光明は見えない。その光明に接することができるのは、自らが「不浄造悪の身」であること

が光明の智慧によって暴かれる時だけである。『歎異抄』に伝えられる親鸞の言葉を引けば、「よろこぶべきところをおさへてよろこばざる」（八三六頁）自らの「ところ」が、「仏かねてしるしめして、煩惱具足の凡夫と仰せられたる」通りに知らしめられる時である。その「時」はかけがえのない時であり、たといそれが「瞬間」であるとしても、それを体験し得たこととそうでないこととの間には、おそらく人生において雲泥の差が生じるであろう。それは「永遠なるもの」に触れた奇跡的な「時」だからである。親鸞はその「時」が成就する有様を「横超」という術語で言い表している。前述の文を再び引けば、「大願清浄の報土には品位位階をいはず、一念須臾のあひだに、すみやかに疾く無上正真道を超証す。ゆゑに横超といふなり」（二五四頁）とその語は説明されている。

以上の考察から親鸞の往生観は両義的な二重の構造を持っているということが明らかになる。それは「凡夫往生」という独特の往生思想に由来している。自力によってはいかにしても滅度、すなわち涅槃に至ることができない凡夫は、弥陀の誓願に対する信心によって辛うじて滅度・涅槃に至るべき正定聚の位を得ることができる。そしてこのことは如来の光明に導かれてはじめて可能になるのであるから、正定聚の位に住することは、取りも直さず無量光明土のもとで生きることを意味している。その点において信心決定の人は、信心獲得と同時に「一念須臾のあひだに」すでに浄土に往生していると解され得る。これは親鸞が機会あるごとに強調した、いわゆる「無義の義」のもとに生きることであり、またいわゆる「自然法爾」の生活である。言い換えれば『歎異抄』第三条で言われている、「自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつる」（八三三頁）生活へと生まれ変わって生きることである。これは「現生往生」を意味すると言い得るであろう。もしもここに自力の生活の「臨終」を認めることができるとすれば、この新しい念仏の生活は「来生往生」と見なされ得るであろう。この場合に往生する浄土はもちろん「無量光明土」としての「真実報土」であり、世間の日常的な時間・空間の限定を超越した「無量寿」の「真実報土」である。これは「心」という精神世界における往生とでも言うべきものであり、「即得往生」とは「信心の人は、そのころすでに浄土に居す」ことである。因みに現生往生との脈絡において見逃すことができない「論より証拠」がある。妙好人の浅原才市が書き残した言葉に、「へいぜい（平生）に、り

ん十（臨終）すんで、そをしき（葬式）すんで、わたしや、あなたを、まつばかり」（鈴木大拙『妙好人』七八頁、圈点省略）。さらに「これがわたしのなむあみだぶつ。これ〔が〕せかいのなむあみだぶつ。これがこくう（虚空）のなむあみだぶつ。わしのせかいも、こくうもひとつ」（同、七七頁）。その「ひとつ」のところとは、「よろこびわ、とこ（床）のなか、とこのなかこそ、みだのなか、みだのなかこそ、なむあみだぶつ。かぜひきのよろこび」（同、八四頁）であった。思うにこれは「親鸞一人がためなりけり」という境涯および在処と一枚のものであろう。ここでは現生即来生である。

一方、「不浄造悪の身」である凡夫が「大般涅槃」という証果に至るのは、「臨終一念の夕」である。この臨終は「命終」であり、命終によって一切の煩惱を解脱して滅度に至り、涅槃に至り、法性に至り、真如・一如に至る。これをもって「真実報土」への往生と見れば、これは「来生往生」あるいはいわゆる「来世往生」である。「ちからなくしてをはるときに、かの土へはまゐるべきなり」（『歎異抄』第九条、八三七頁）はこの意味において理解される。しかし「現生正定聚」を第一義とする親鸞は、来迎に導かれる命終往生に積極的な意義を認めなかった。随信宛の消息に「御同行の「臨終を期して」と仰せられ候ふらんは、ちからおよびぬことなり。信心まことにならせたまひて候ふひとは、誓願の利益にて候ふうへに、摂取して捨てずと候へば、来迎臨終を期せさせたまふべからずとこそおほえ候へ」（八〇三頁および建長三年の消息、七三五頁）と見られる通りである。淨因淨果の道理からすれば「念仏成仏自然なり 自然はすなはち報土なり」（『高僧和讃』善導讃、五九二頁）ということになる。「かの土へはまゐるべきなり」は本来「自然」のことなのである。

親鸞はこの立場から「臨終来迎」の「来迎」をも「信心獲得」の契機と解釈した。すなわち『唯信鈔文意』において、聖覚の『唯信鈔』における『五会法事讃』からの引文「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」（「如来の尊号は、はなはだ分明なり。十方世界にあまねく流行せしむ。ただ名を称するのみありて、みな往くことを得。観音・勢至おのづから来り迎へたまふ」行巻訓、一七一頁）の「来迎」について次のように解説している。「「来迎」といふは、「来」は浄土へきたらしむといふ。これはすなはち若く不生者のちかひ〔第十八願〕をあらはす御のりなり。穢土をすてて真実報土にきたらしむとなり。すなはち他力をあらはす御ことなり。また「来」はかへるといふ。かへるとい

ふは、願海に入りぬるによりてかならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかへると申すなり。法性のみやこ〔へかへる〕といふは、法身と申す如来のさとりを〔住正定聚位者が〕自然にひらくときを、みやこへかへるといふなり（略）（七〇二頁）。これによれば「来迎」は第十八願の「即得往生」の誓いを成就するための阿弥陀仏の往相回向とされている。別のところでは、「総迎來」の「來」の意味を如来の往還二回向の観点から、「法性のみやこより、衆生利益のためにこの娑婆界にきたるゆゑに、「來」をきたるといふなり。法性のさとりをひらくゆゑに、「來」をかへるといふなり」（七〇五頁）とも解釈している。この「迎來」の解釈も如来と衆生との間に本質連関を立てる親鸞の思想に由来している。

因みに平生の念仏と臨終の念仏との違いを訊ねられた法然は、「たゞおなじ事也。そのゆへは。（略）平生の念仏の死ぬれば。臨終の念仏となり。臨終の念仏ののぶれば。平生の念仏となる也」と答えたという（『念仏往生要義抄』、『浄土宗全書』九、五〇一頁）。これに引き付けて解釈すれば、正定聚位に住することが終る時の念仏が「臨終一念」となり、即時に「大般涅槃」の証果に至る。この証果が先に延びるときの念仏が、正定聚の位における平生の念仏となる。従って「念仏」そのものにおいて「正定聚の位」における念仏も大般涅槃の超証となる臨終の念仏も変わるところはない。この意味での「念仏」の境位においては、「現生」と「来生」の区別は問題にならないことになる。「念仏成仏自然なり」であり、この境位を親鸞は「自然法爾」と名づけたのである。

「自然法爾」とは、高田派専修寺に残されている顕智が書写した、親鸞八十六歳の時の法語の中に出てくる言葉である。法然から受け継いだ「義なきを義とす」という他力の心得（浄信との往復書簡、七七七頁）に、親鸞が独自の解釈をほどこしたものである。「自」はおのずからといふ、行者のはからひにあらず。「然」といふは、しからしむといふことばなり。しからしむといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆゑに法爾といふ（七六三頁）。親鸞の理解によれば、法然は阿弥陀仏の本願は、「南無阿弥陀仏とたのませたまひて、迎へんとはからはせたまひたるによりて、（略）自然とは申す」と、如来の方から頼むように仕向けられ、迎えられると思うようにさせられることを「自然」と言い表したという。いわゆる「願力の自然」あるいは「願力自然」のことである。親鸞が「ちかひのやうは、「無上仏にならしめん」と誓ひたまへるなり」と受け取ったのは、あくまでも「証果」は「無上涅槃」に至るとい

うその立場からであろう。そして「無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり」と「無上仏」を規定するのは、おそらく「真仏土巻」で「往生といふは、大経には皆受自然虚無之身無極之体とのたまへり」(三七二頁)を受けたものであろう。真実報土に「往生」した「真仏」は無為自然に「無上仏」となる。この場合は「往生即成仏」である。一方「不浄造悪の身」として弥陀の本願に乗托する行者は、「義なきを義とす」という他力の信心を徹底することによって、すなわち「願力自然」によってはじめて「無上仏」となるべき身となる。正定聚の位に住し、如来等同となった念仏者の「心」は「無上仏」と等同であり、「かたち」に制約されないのである。こうして親鸞の「不断煩惱得涅槃」の立場において可能となる唯一の「証」は、「住正定聚位」という「安心」の境涯のもとで、「如来等同」という自覚を保持し、「自然法爾」に生き抜いて、「臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」ることであった。

この点から見ると『歎異抄』が「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとならひ候ふぞ」とこそ、故聖人の仰せには候ひしか」(第十五条、八四八頁)とのみ伝えて、「弥勒便同」および「如来等同」という語には、また「自然法爾」の法話についても全く言及していないのは、親鸞の浄土真宗観の一半しか伝えていないように見えるが、これは唯円が置かれていた環境によるのであろうか。あるいは唯円独自の信念によるのか。その真相を判断する材料を持ち合わせてはいないが、例えば同時代の覚如が「体失往生」か「不体失往生」かをめぐる法然膝下での善信(親鸞)と慈恵(証空)の議論を伝えていること(『口伝鈔』、八九六頁以下)(注)を勘案すると、なお一層問題の複雑さと深刻さが浮かび上がってくる。「おほよそ凡夫の報土に入ることば、諸宗のゆるさざるところなり。しかるに浄土真宗においては善導家の御ころ、安養浄土をば報仏報土と定め、入るところの機をば凡夫と談ず」(同、八八二頁)と壮言したからには、凡夫が初地の菩薩と同等の位地に至り得ることを弁証する必要が覚如には生じたはずである。『歎異抄』を見る限り、唯円にはこのような問題意識を認めることができない。本願寺の中興蓮如は親鸞の往生論を住正定聚位と命終成仏の「二益の法門」として整合的な道筋に仕立て上げ、それを平易にしている的確な表現によって宣伝し、浄土真宗を飛躍的に普及させたと言われる(源了円『蓮如』、二〇頁以下)。ここから「親鸞の真宗が蓮如

の真宗か」(信楽峻雄)という問いも出てくるのであるが、それは択一の答で解決する問題であるのかどうか。もはや本論がそれに口を差し挟む立場にはない。

(注) これについては事実をめぐる疑義が出されているが(小谷信千代『真宗の往生論』二二二頁)、ここでは覚如が親鸞の往生観に「不体失往生」の可能性を模索している事実を確認することが重要である。因みに『最要鈔』では身命と心命を分け、後者、すなわち「迷情の自力心」の命終とともに「即得往生」が成就しているとしている(『真宗聖教全書』三、五二頁)。

五. 結 び

「臨終一念の夕」に涅槃を証して成仏を遂げることで往生は完結すると考えた親鸞は、いわゆる「来世」のことをどのように考えたのだろうか。「かくねむぼう(覚念房)」の計報に接して高田の入道宛に出した(天元元年)閏十月二九日付の消息(七六九-七七〇頁)に、「親鸞はさきだちまゐらせ候はんずらんと、まちまゐらせてこそ候ひつるに、さきだちたまひ候ふこと、申すばかりなく候ふ。かくしんぼう(覚信房)、ふるとしごろは、かならずかならずさきだちてまたせたまひ候ふらん。かならずかならずまゐりあふべく候へば、申すにおよばず候ふ」とあり、「かくねんぼう」の前に亡くなった「かくしんぼう」もきっと待っているだろうから、必ず会うことができると言い、来世での再会についての約束がなされている。また「有阿弥陀仏」という門弟の質問に対する返書には、「この身は、いまは、としきはまりて候へば、さだめてさきだちて往生し候はんずれば、浄土にてかならずかならずまちまゐらせ候ふべし」(七八五頁)とある。なお別の一通には「明法御房の御往生のことをまのあたりきき候ふ。うれしく候ふ」(七四二頁)とあるだけである。下野の高田の門弟たちの中には善光寺との関係が深かった人が居たということもあり(平松令三『親鸞』一七九頁以下および今井雅晴『親鸞の家族と門弟』一一一頁以下)、最初の一通は善光寺聖の往生観を考慮した発言という可能性も検討してみる必要がある。二つめの消息の宛名の「有阿弥陀仏」については、細川行信他編『親鸞書簡集』の脚注に、『親鸞門弟交名牒』にはその名がないが、寛元の『交名牒』帰依布列の部に「有阿弥陀仏 笠間長門守時朝」と記載する。なお、法然の門下には阿弥陀仏号の念仏者が多く(略)(一四六頁)とあり、このケースに当

るとすると、これも法然の影響を受けた相手の往生観を考慮した可能性がある。因みに親鸞に対する質問は「辺土往生」に関するもので、第二十願に依拠した往生観の持ち主ではないかと推測される。しかし親鸞は真実報土への往生を「無生の生」と見なしていた。高田派に伝わる『高僧和讃』『曇鸞讃』の「如来清浄本願の 無生の生なりければ」の箇所には、「六道の生をはなれたる生なり。六道四生に生るること、真実信心の人はなき故に無生といふ」（『真宗高田派聖典』五五九頁）と左訓が付けられており、消息を文字通り生前の人間関係の再現を約束するものと受け取るならば、これに反するし、また真仏土巻に抵触することにもなるであろう。先述のように、八十六歳の親鸞は「仏智の不思議にてある」がゆえに、「義なきを義とす」を沙汰すべきではないとの堅い信念を保持していた（『真宗高田派聖典』八二二―八二三頁）。すなわち「浄土宗安心起行の事、義なき〔を〕義とし、様なきを様とす」（『談念経奥書』『昭和新修法然上人全集』一一七九頁）という法然の教えを親鸞は晩年まで頑なに守り続けていた。そこには少しの変化もなかったし、ましてや他力の信心においていささかの「動揺」もなかった。

あるいはまた成立しつつあった同朋・同行の結束を強固にするために、来世までの「心の絆」を求めることも念頭に置かざるを得なくなったのであろうか。その場合でも親鸞にとって同行・同朋とはともに正定聚の位に住し、如来等同の自覚を共有する人々であり、言わば現生における「仏仏相念」の関係を意味していた。例えば『歎異抄』第九条に見られるような唯円に対する親鸞の対応もそのような関係を前提にしている。同じ趣旨の疑問に対して法然が、質問者が「罪いまだつきざるもの也」（『法然上人絵伝』第廿三、二七〇―二七一頁）と答えたのに対して、親鸞は唯円の信心の不徹底を責めたり、「漸機」として決め付けているのではなく、二種深信をとともに確かめ合っているのである。因みに増谷文雄は親鸞の言い方に、「おなじ疑問をいただく友を見出しての喜びさえも感じられる」と感想を述べている（『増谷文雄名著選Ⅱ』三八七頁）。

消息や門弟達のために書き送った著作、『一念多念証文』ならびに『唯信鈔文意』および『尊号真像銘文』などには、『教行信証』には見られない思想や解釈がある。たとえば『尊号真像銘文』の『無量寿経』からの引文にある「易往而無人」の語句を解説するに際して、「源信和尚は、「報土に生るる人はおほからず、化土に生るる人はすくなからず」とのたまへり」（六四七頁）と『往生

要集』の文言を示し、化土往生に対して一定の意義を認めている。また「往生の根機」についての問い合わせに親鸞が解答した、「笠間の念仏者の疑ひとはれたる事」という消息には、「仏恩のふかきことは、懈怠辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九・二十の願の御あはれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにて候へ。仏恩のふかきこと、そのきはもなし」(七四九頁)とある。もちろんこの「御あはれみ」を第十八願に見られる仏恩へと導くことがこの消息の趣旨なのであるが、親鸞が化土往生を頭から否定していたわけではないことは注意されてよい。いずれにしても関東の門徒衆の間に化土往生に対する根強い関心あるいは傾斜が存在していたことが推測され、それに対する対応が親鸞にとって焦眉の急であったことが窺える。親鸞が提示した「顕彰隠密」という教学的な解釈ないし教導が門弟たちの間でどこまで浸透したか、は教団史の問題として別個の考察を要すると考えている。

改めて振り返れば前稿の論断はあまりにも無謀であったと言わざるを得ない。差し当たりこれをもって天野宏英氏の疑問に対する解答とし、ここまで導いてくださったことに感謝する次第である。

親鸞の著作を引用するに際しては、前稿との整合性を考慮して次のものを使用し、引用の箇所を括弧内に通頁で示した。なお振り仮名を省略し、また一部[]を付けて補足した。圈点はすべて引用者が付けた。

『浄土真宗聖典』(教学伝道センター編)、本願寺出版社

引用・参考文献

『真宗聖教全書 一・三』(真宗聖教全書編纂所)、大八木興文堂

『真宗高田派聖典』(真宗高田派聖典編纂委員会)、春秋社

小谷信千代 『真宗の往生論 親鸞は「現生往生」を説いたか』、法蔵館

大橋俊雄校注 『法然上人絵伝』(岩波文庫)、岩波書店

大橋俊雄校注 『選択本願念仏集』(岩波文庫)、岩波書店

山辺習学・赤沼智善 『教行信証講義』、第一書房

石田瑞磨 『教行信証講義 上』、春秋社

信楽峻雄 『親鸞の真宗か 蓮如の真宗か』、方丈堂出版

平松令三 『親鸞』, 吉川弘文館

今井雅晴 『親鸞と浄土真宗』, 吉川弘文館

細川行信・村上宗博・足立幸子 『現代の聖典 親鸞書簡集 全四十三通』,

法蔵館

源 了圓 『蓮如』(精読・仏教の言葉), 大法輪閣

曾我量深 「往生と成仏」(『曾我量深選集 第十二卷』所収), 彌生書房

曾我量深 「往生と成仏」(『曾我量深講話録 三・四』所収), 大法輪閣

石井教道編 『昭和新修法然上人全集』, 平楽寺書店

増谷文雄 『増谷文雄名著選Ⅱ 親鸞の生涯 歎異抄 親鸞の思想』, 佼成出

版社

An interpretation of the term “immediate reborn (sokutoku ojo) of Shinran

Toshimaro HANAZONO

Shinran, the founder of the Jodoshinshu sect, learned the prayer to Amitabha Buddha as the only one way to overcome the eschatological catastrophe from his master Honen, the founder of Jodo sect. When Honen also gave to Shinran the alternative of praying as layman or holy bonze, Shinran chose the former. Shinran was deprived of his bonzeship by the reason of the heretical doctrine in 1207 and expelled from the capital Kyoto, and after then he gave himself the name of “not bonze but not layman.” This means an ambivalent stance to Buddhism.

On the viewpoint of the eschatology tried Shinran to establish the new doctrine. It recommends to abandon the enlightenment by one's own ascetic practices and trust entirely to the salvation by Amitabha. His principle is that one can arrive to the awakening without overcoming egoism. Shinran was led to this by Chinese bonze Donran. It is necessary only to devote oneself to Buddha's votes and chant the name of Amitabha. This Buddha promises the immediate reborn to the pure land to one who can pray heartfully even though can not renounce one's egoism.

This is an easy way to salvation. Shinran recognises that the human being is essentially egoistic. Amitabha already knows that fact, so promises such easy way. But egoism resists always against the heartfelt faith in Amitabha. Nevertheless the light of wisdom of Amitabha lays ceaselessly and untiringly bare the darkness of egoism. Under this light an egoist one can realise first the evil self and feels the thank for the benevolence of the Buddha. This experience means the reborn to the land of infinite light of Amitabha. Shinran says in the brief to his disciple Keishin that the heart of the faithful person has already lived in the pure land despite of holding still the unpure and evil body. Everyone who has had his thank can discover the new meaning and worth of this life. This is the salvation.

On the other hand the egoistic one must continue to struggle with oneself until his egoism would be extirpated by his death. The perfect salvation or becoming Buddha can be obtained at the moment of death. The egoistic one must wait his final reborn to the true and pure Amitabha land till this moment. It is necessary to hold the faith in the votes of Amitabha which promise not to desert absolutely and to continue the prayer to Amitabha Buddha through the life.